

Anthropomorphic Conceptual Metaphors of the Soul in Ibn Sinā's Works

Fatemeh Mobaraki¹✉ Seyed Mohammad Kazem Alavi²*✉ Mohammad Reza Ershadinia³✉

1. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Sabzevar Branch, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran.
(fatemehmo300@gmail.com)
2. Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.
(smk.alavi@hsu.ac.ir)
3. Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran.
(mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2024/9/24
Revised: 2024/12/10
Accepted: 2024/12/19

Cite this article:
Mobaraki, F.,
Alavi, S.M.K.,
Ershadinia, M.R.
(2024).
"Anthropomorphic
Conceptual Metaphors
of the Soul in Ibn
Sinā's Works". *Ayeneh
Marefat*, 24(81),
77-100 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237006.1560>

ABSTRACT

The soul is an abstract concept that requires the use of metaphor for its comprehension. The human mind is inherently incapable of understanding intellectual concepts without the aid of concrete domains. Cognitive metaphor theory (conceptual metaphor theory) demonstrates how humans utilize metaphors to grasp intangible phenomena, wherein the target conceptual domain becomes understandable through mappings from a source domain. This study adopts a cognitive approach to explore the conceptualization of the soul in Ibn Sinā's works through anthropomorphic metaphors, framed under the overarching metaphor "The Soul is a Human" and its subsidiary metaphors. The findings reveal that the soul is made comprehensible through metaphors drawn from domains such as human life dimensions, including birth, management, ownership, worship, physical activity, social interaction, legal frameworks, and negative human traits. These metaphors illustrate the relationship between the soul and the body as well as its connection to higher principles, including the Active Intellect.

Keywords: Ibn Sinā, Conceptual Metaphor, Anthropomorphism, Soul, Body

* Corresponding Author Email Address: smk.alavi@hsu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237006.1560>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The human mind consistently demonstrates an ability to comprehend abstract concepts by drawing analogies with tangible phenomena. Anthropomorphism, is one such method for understanding intangible realities. This concept can be categorized into two perspectives: the traditional view and cognitive semantic perspective. The traditional view regards anthropomorphism as a literary tool to personify phenomena, as seen in expressions like "the laughter of flowers." In contrast, the cognitive semantic perspective conceptualizes anthropomorphism as a mental and conceptual process, classifying it as a subset of ontological conceptual metaphors. Conceptual metaphor theory, introduced by Lakoff and Johnson, assigns a metaphorical essence to human thought and language, categorizing it into three types: structural, orientational, and ontological. This study examines anthropomorphism in the context of Ibn Sinā's psychology, aiming to extract evidence of anthropomorphic descriptions of the soul within his works. By employing ontological metaphors, the study seeks to elucidate complex notions of the soul through relatable, human-centered models. This approach facilitates easier comprehension and clearer visualization of the philosophical concept of the soul. The research methodology involves the extraction and metaphorical analysis of Ibn Sinā's philosophical texts, identifying instances of anthropomorphic representations of the soul. Using a cognitive linguistic approach, the overarching metaphor, "The soul is human", is explored to render abstract notions of the soul and its functions comprehensible through human attributes and activities.

Discussion

Ibn Sinā employs various metaphors to elucidate the nature of the soul, such as birth and parenthood. He describes the soul as a being birthed by celestial intelligences and souls, emerging simultaneously with the body through the Active Intellect. Additionally, he identifies the theoretical intellect as a parent responsible for producing opinions and actions.

In the metaphor "The twofold human and soul", Ibn Sinā portrays the rational soul as a dual-natured substance with practical and theoretical faculties. One aspect faces higher realms, generating knowledge, while the other attends to the body, producing ethics.

In "The soul and its managerial role", Ibn Sinā depicts the soul as an immaterial essence responsible for governing and managing the body, likening it to a politician overseeing a state. He identifies three levels of governance: the vegetative soul (regulating temperaments), the animal soul (controlling instincts), and the rational soul (overall management of the body). The rational soul, he argues, must dominate the animal soul, drawing its governance from the Active Intellect.

Ibn Sinā also characterizes the soul as the body's ultimate perfection while defining it as separate from materiality. Through the metaphor "The soul is the captain of a ship", he illustrates the soul's role as an external guide steering the body toward perfection. The relationship between the soul and body is likened to ownership, with the soul as the possessor employing the body as a tool under its supervision.

To clarify the interplay between the rational soul (intellect) and the body (animal soul), Ibn Sinā uses the metaphor "The rider and the horse", presenting the rational soul as the rider guiding and controlling the body, which, like a horse, must be healthy and balanced to function effectively. The vegetative soul serves as the body's guardian.

In the metaphor "The soul as a thief", Ibn Sinā likens the powerful soul to a clever seizer that seizes valuable objects, applying the physical experience of "abduction" to illustrate how the soul grasps insights from the metaphysical realm. Additionally, he uses the metaphor of diving to describe the rational soul's experience of immersing itself in the sea of perceptions, delving into the depths of truths and spiritual pleasures. However, diving into the material world obstructs the soul's access to genuine spiritual joys.

Through "The soul as a worshipper", Ibn Sinā compares the rational soul to a devout individual, eager to connect with higher principles and engaged in acts of devotion. He considers the soul's supplications toward superior entities as acts of worship, presenting the soul as inherently religious, with metaphysical entities as its deity. Drawing on the common experience of pilgrimage, Ibn Sinā views embodied souls as pilgrims seeking blessings and protection from transcendent intellects and souls.

In "The soul is an eye", Ibn Sinā employs the physical relationship between the sun and eyes to illustrate the connection between the rational soul and the Active Intellect. Just as sunlight enables vision, the Active Intellect illuminates human souls with knowledge.

Finally, through the metaphor "The soul as a strategist", Ibn Sinā portrays the rational soul as a cunning tactician influencing the irascible faculty. He further likens the imaginative faculty to a seductive woman, explaining that its allure arises from the tendency of most dispositions to gravitate toward it.

Conclusion

Philosophy as a discipline has long relied on metaphors to articulate its concepts and theories. The conceptual metaphor theory enables researchers to uncover and extract mental models and inferential patterns, shedding light on the mechanisms through which humans understand phenomena. This study reveals that the overarching metaphor "The soul is human" plays a pivotal role in Ibn Sinā's thought and language, making the explanation of the soul's functions difficult, if not impossible, without it. Ibn Sinā utilizes human-centered metaphors to render this abstract concept accessible to his audience. Cognitive metaphor theory posits that the relationship between humans and the soul is grounded in shared, simultaneous experiences. This investigation demonstrates how Ibn Sinā conceptualized the soul based on human attributes across diverse domains, including individual, social, vital, and even devotional contexts. For instance, metaphors like "The soul as a strategist" or "The soul as a seizer" highlight the soul's connection to various faculties of the body, while "The twofold human and soul" simultaneously addresses the soul's ties to the body and higher principles.



استعاره‌های مفهومی انسان‌انگارانه‌ی نفس در آثار ابن‌سینا

فاطمه مبارکی^۱، سید محمد کاظم علوی^{۲*}، محمد رضا ارشادی نیا^۳

۱. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی، واحد سبزوار، دانشگاه آزاد اسلامی، سبزوار، ایران. (fatemehmo300@gmail.com)

۲. گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (smk.alavi@hsu.ac.ir)

۳. گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (mr.ershadinia@hsu.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
نفس مفهومی معقول است که انسان برای فهم آن ناگزیر از به‌کارگیری استعاره است. خاصیت ذهن بشری این است که بدون مددگرفتن از حوزه‌های عینی، قادر به شناخت مفاهیم عقلی نیست. نظریه‌ی شناختی استعاره (استعاره‌ی مفهومی) نشان می‌دهد که چگونه انسان از استعاره برای درک امور نامحسوس بهره می‌گیرد و در آن حوزه‌ی مفهومی مقصد، به کمک حوزه‌ی مفهومی مبدأ از طریق نگاشت قابل فهم می‌گردد. این جستار تلاش می‌کند که با رویکرد شناختی، مفهوم‌سازی نفس در آثار سینوی از دیدگاه استعاره‌های انسان‌انگارانه را، در قالب کلان‌استعاره‌ی «نفس انسان است» و خرده‌استعاره‌های آن نشان دهد. نتایج نشان می‌دهد که نفس، به‌وسیله‌ی استعاره‌هایی که حوزه‌ی مبدأ آنها انسان و ابعاد زندگی وی مانند ولادت، مدیریت، مالکیت، عبادت، ورزش، مسائل اجتماعی و حقوقی و صفات مذموم انسانی است، قابل فهم است. استعاره‌های مذکور بیانگر نحوه‌ی ارتباط نفس با بدن و مبادی عالی از جمله عقل فعال است. کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، استعاره‌ی مفهومی، انسان‌انگاری، نفس، بدن.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۷/۳ بازنگری: ۱۴۰۳/۹/۲۰ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۹ استناد به این مقاله: مبارکی، ف؛ علوی، س.م.ک؛ ارشادی نیا، م.ر. (۱۴۰۳). «استعاره‌های مفهومی انسان‌انگارانه‌ی نفس در آثار ابن‌سینا»، <i>آینه معرفت</i>، (۸۱)، ۲۴-۷۷.

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237006.1560>

* رایانامه نویسنده مسئول: smk.alavi@hsu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2024.237006.1560>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

ذهن بشر همواره قادر به ترسیم دقیق امور و مفاهیم نامحسوس و انتزاعی نیست، از این‌رو، همواره تلاش کرده است که این امور و مفاهیم را با امور عینی‌تر و ملموس‌تر شناسایی کند. انسان‌انگاری از جمله فرایندهایی است که برای شناسایی امور نامحسوس و متافیزیکی همواره مورد توجه بشر قرار گرفته است. دیدگاه‌های کلی به انسان‌انگاری (anthropomorphism) یا شخصیت‌بخشی (personification) را می‌توان به دو گروه دیدگاه سنتی (classical view) و دیدگاه معناشناسی شناختی (cognitive semantics view) تقسیم‌بندی نمود. تفاوت میان این دو دیدگاه از لحاظ شیوه‌ی پرداختن و نوع نگاه به فرایند انسان‌انگاری است؛ در حالی که از لحاظ ماهیتی تمایزی میان آنها وجود ندارد. دیدگاه سنتی، انسان‌انگاری را در چارچوب ادبیات و آرایه‌های ادبی بررسی می‌کند. در این دیدگاه، نویسنده و شاعر برای جان-بخشی به پدیده‌ها و امور از فرایند انسان‌انگاری بهره می‌جوید که در آن حالات و رفتار آدمی به دیگر پدیده‌های خلقت نسبت داده می‌شود. عباراتی مانند خنده‌ی گل و گریه‌ی ابر از جمله این موارد کاربردی انسان‌انگاری است. در دیدگاه معناشناسی شناختی، انسان‌انگاری همانند نظریه‌ی سنتی است، اما تفاوتی که میان آنها وجود دارد این است که در دیدگاه معناشناسی شناختی اولاً انسان‌انگاری فرایندی مفهومی و شناختی است که جایگاه آن در ذهن است و فراتر از زبان بشری است و ثانیاً انسان‌انگاری زیرمجموعه‌ای از استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی در نظر گرفته می‌شود. در جستار پیش‌رو هدف نگارنده بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی انسان‌مدارانه در حوزه‌ی نفس‌شناسی سینوی یا به تعبیر دیگر انسان‌انگاری با رویکرد شناختی است تا بتوان به شیوه‌ی تصویرسازی، به مفهوم انتزاعی نفس و نحوه‌ی عملکرد آن در ذهن و زبان ابن‌سینا و نحوه‌ی تبیین آن برای مخاطبان علم‌النفس سینوی پی برد؛ از این‌رو تلاش می‌شود که در چارچوب رویکرد استعاره‌ی مفهومی چگونگی تصویرسازی نفس در اندیشه‌ی ابن‌سینا براساس حالات و صفات و ابعاد زندگی انسانی نمایش داده شود. روش پژوهش به این صورت است که از متون سینوی شواهد و عباراتی فلسفی که در آنها انسان‌گونه‌انگاری نفس به چشم می‌خورد، استخراج گردد؛ یعنی صفات و فعالیت‌های انسانی که به نفس نسبت داده شده است یا به تعبیر زبان‌شناسی شناختی در آنها کلان‌استعاره‌ی «نفس انسان است» به چشم می‌خورد تا از این طریق مفهوم انتزاعی نفس و نحوه‌ی عملکرد آن براساس گستره‌ی وسیعی از ویژگی‌ها و فعالیت‌ها و ابعاد انسانی قابل فهم و درک واقع شود.

پیشینه‌ی پژوهش

در تأیید نظریه‌ی لیکاف (Lakoff) و جانسون (Johnson) در باب استعاره‌ی مفهومی و کارکرد آن، تحقیقات اندکی در فلسفه‌ی اسلامی و عمدتاً در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، وجودشناسی و علیت صورت گرفته است که از جمله‌ی آنها می‌توان به این موارد اشاره نمود: «کاربرد استعاره در معرفت‌شناسی سهروردی» (Zargūshi, 2021)، که در آن نشان داده شده که شیخ اشراق چگونه ذهن و کنش‌های ذهنی را توسط استعاره ساختاربندی می‌کند. همچنین مقاله‌ی «استعاره‌ی مفهومی و مسئله‌ی زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی» (Mu'meni et-al, 2020) به بررسی استعاره‌ی مفهومی در یکی از مسائل فلسفه‌ی اسلامی پرداخته است.

تحقیقاتی که تاکنون با نگرش استعاره‌ی به نظام فلسفی ابن‌سینا انجام شده‌اند، بسیار محدود هستند و فقط می‌توان به مقاله‌هایی با عنوان «استعاره‌ی موجود حقیقی به مثابه‌ی امر ثابت نزد ابن‌سینا و ملاصدرا» (Khādemzādeh, 2017)، «تحلیل آماری از استعاره‌های مفهومی علیّت در بخش الاهیات کتاب شفای ابن‌سینا» (Khādemzādeh, 2020) و

«استعاره‌ی مفهومی ادراک به‌مثابه‌ی حرکت در معرفت‌شناسی ابن‌سینا» (Mobaraki et-al, 2023) اشاره نمود. در باب بررسی نفس و احکام مربوط به آن بر مبنای استعاره‌ی مفهومی انسانی، تاکنون هیچ پژوهشی نه تنها در آثار ابن‌سینا بلکه در آثار سایر فیلسوفان اسلامی نیز صورت نگرفته است و این جستار را می‌توان نخستین اثر تحقیقاتی در این زمینه دانست که به بررسی مقوله‌ی نفس در آثار سینوی بر مبنای نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی می‌پردازد.

استعاره‌ی مفهومی و انواع آن

نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی نخستین بار توسط جورج لیکاف و مارک جانسون در سال ۱۹۸۰ مطرح گردید. لیکاف و جانسون با طرح نظریه‌ی شناختی استعاره بیان داشتند که ذهن و زبان انسان اساساً استعاری است؛ به‌گونه‌ای که ادراک بخش بزرگی از مفاهیم انسان، بدون استعاره امکان‌پذیر نیست. این نظریه‌پردازان معناشناسی شناختی توجه ویژه‌ای به مقوله‌ی استعاره در بحث فرایند اندیشیدن و درک جهان مبذول داشته‌اند و استعاره را تنها محدود به زبان ادبی نمی‌دانند و کاربرد آن را به شناخت و فهم ما از زندگی روزمره نیز تعمیم می‌دهند. به عقیده‌ی آنان ذهن و تفکر دارای ماهیت استعاری است و استعاره راهی برای اندیشیدن درباره‌ی امور از جمله مفاهیم انتزاعی است؛ به همین دلیل آنها در تقابل با استعاره‌ی زبانی این استعاره را استعاره‌ی مفهومی نامیده‌اند؛ استعاره‌ی مفهومی در اصل، فهم و تجربه‌ی چیزی در قالب اصطلاحات و عبارات چیز دیگر است. لیکاف و جانسون اساس این رابطه را که به‌شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد، «نگاشت» می‌نامند. آن‌ها مجموعه‌ای را که دارای مفهوم عینی‌تر و متعارف‌تر است، «قلمرو مبدأ» و مجموعه‌ی دیگر را که دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است، قلمرو هدف می‌خوانند. به این ترتیب، لیکاف در اصل استعاره را نگاشت میان قلمروهای متناظر در نظام مفهومی تعریف می‌کند.

استعاره‌های مفهومی براساس تقسیم‌بندی لیکاف و جانسون در سه گروه قرار می‌گیرند:

- ۱- استعاره‌های ساختاری (Structural metaphors) ۲- استعاره‌های جهت‌مند (orientational metaphors)
- ۳- استعاره‌های هستی‌شناختی (ontological metaphors).

در استعاره‌های ساختاری، یک مفهوم به‌شکل استعاری و براساس نگاشت میان دو حوزه‌ی مفهومی در چارچوب مفهوم دیگر سازمان می‌یابد. به‌عنوان نمونه، استعاره‌ی «بحث جنگ است»، مفهوم بحث و فرایند انجام آن را تا اندازه‌ای براساس مفهوم جنگ سازماندهی می‌کند. از این طریق می‌توان بحث را درک و درباره‌ی آن گفت‌وگو کرد (Johnson, 1980: 61).

(Lakoff & Johnson, 1980).

نوع دوم استعاره‌های مفهومی، استعاره‌های جهتی هستند. این استعاره‌ها مفاهیم انتزاعی را به تجربه‌های فضایی مرتبط می‌کنند و جهت‌گیری فضایی به مفاهیم می‌دهند و براساس تجربه‌های زیستی انسان و درک فضایی او از محیط شکل گرفته‌اند. نظام کامل بسیاری از این استعاره‌ها با جهات مکانی مانند بالا و پایین، جلو و عقب، دور و نزدیک، داخل و خارج و مرکز و حاشیه در ارتباط هستند؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به استعاره‌های زیر اشاره کرد: «شادی بالا است»، مثلاً روحیه‌ام بالا است و «غم پایین است»، مثلاً روحیه‌ام افت کرده است و یا «کنترل یا زور بالا است» که در آن بالا بودن با احساس قدرت یا کنترل مرتبط است، چون افراد هنگام قدرت، ایستاده و با قامت راست قرار دارند، درحالی‌که ضعف یا خستگی معمولاً با پایین آمدن بدن همراه است (Lakoff & Johnson, 1980: 14-15).

اما استعاره‌های هستی‌شناختی، نوع دیگری از استعاره‌های مفهومی هستند که اساس آنها تجربه‌ی ما از مواد و اجسام فیزیکی، به‌ویژه جسم خودمان است. این استعاره‌ها به گونه‌های مختلفی از پدیده‌ها اشاره دارند و الگوهای استعاری

متفاوتی را برای چپستی ذهن فراهم می‌آورند؛ به این معنا که هر الگو جنبه‌ای متفاوت از ذهن، مانند تفکر، حافظه یا احساسات را روشن می‌سازد و موجب می‌شود مفاهیم پیچیده‌ی انتزاعی در قالب‌های آشنا و ملموس بازنمایی شود و درک ذهن و تجربه‌های انسانی آسان‌تر گردد.

استعاره‌های هستی‌شناختی، خود به سه دسته قابل تقسیم‌اند: شیء، ظرف و شخص، که هر کدام از آنها نقش مهمی در تصویرسازی مفاهیم انتزاعی و رسایی آنها بر عهده دارند. استعاره‌های شیئی یا مادی (substance metaphor)، استعاره‌هایی هستند که براساس تجربه‌ی اشیای مادی و فیزیکی شکل می‌گیرند. وقتی بتوانیم تجربه‌های خود را به صورت هستی یا ماده شناسایی کنیم، می‌توانیم به آنها اشاره کنیم و به مقوله‌بندی آنها بپردازیم یا آنها را به صورت کمی در آوریم. به عنوان مثال استعاره‌ی «ذهن ماشین است»، تصویری از ذهن به ما می‌دهد که گویی ذهن دارای حالت روشن-خاموش و سطحی از کارایی است (Lakoff & Johnson, 1980: 27).

در استعاره‌های ظرف (container metaphor)، ذهن انسان، اشیاء و پدیده‌های فاقد حجم و در نتیجه فاقد درون و بیرون را واجد درون و بیرون فرض می‌کند. مثلاً می‌گوییم «او از کما خارج شد» یا «ما توی دردسر افتادیم» که «کما» و «دردسر» که پدیده‌های انتزاعی هستند، دارای درون، بیرون و حجم فرض شده‌اند (Lakoff & Johnson, 1980: 29). در میان استعاره‌های هستی‌شناختی، آشکارترین استعاره‌ها، استعاره‌های شخصیت یا انسان‌انگاری هستند که در آنها پدیده‌ها و امور انتزاعی، به عنوان شخص معرفی می‌شوند. این کار این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که گستره‌ی متنوعی از تجربه‌ها و پدیده‌های غیرانسانی را بر حسب مشخصه‌ها، انگیزه‌ها و فعالیت‌های انسانی بفهمیم. به عنوان مثال: زندگی مرا فریب داده است.

تورم سودهای ما را فرومی‌بلعد.

سرطان سرانجام گریبان او را گرفت (Lakoff & Johnson, 1980: 33).

در هر کدام از موارد فوق ما یک چیز غیرانسانی را به انسان تعبیر می‌کنیم و در واقع آنها را انسان‌انگاری می‌کنیم.

بررسی انسان‌انگاری و کلان‌استعاره‌ی نفس

در این قسمت، انسان‌انگاری در چارچوب نظریه‌ی شناختی لیکاف و جانسون بررسی خواهد شد. در این نظریه، انسان‌انگاری یکی از استعاره‌های هستی‌شناختی تلقی می‌شود که سازوکار آن مانند دیگر استعاره‌ها است؛ اما نقش آن دادن هویت انسانی به پدیده‌های غیرانسانی است تا از این رهگذر بتوان درباره‌ی ابعاد مختلف پدیده‌ها صحبت کرد. در این بخش داده‌هایی از عبارات متون سینیوی درباره‌ی نفس که شامل کانون‌های استعاره‌ی هستند ارائه می‌شود. کانون‌های استعاره‌ی همان عبارات زبانی هستند که استعاره‌ی مفهومی در آنها نمایش داده می‌شود و با توجه به موضوع مقاله تنها استعاره‌های حاوی انسان‌انگاری در این مقاله بررسی می‌شود. ملاک انتخاب این عبارات این است که در آنها مفهوم غیرانسانی نفس، همچون مؤلفه‌ای انسانی بیان شده است. در استعاره‌های انسان‌انگاری موجود در عبارات سینیوی، حوزه‌ی انتزاعی نفس به عنوان حوزه‌ی مقصد با حوزه‌ی مبدأ انسان مفهوم‌سازی می‌شود و در جریان این انطباق استعاره‌ی، ویژگی‌ها و افعال و اموری که مختص انسان است، بر نفس منطبق می‌شود که این انطباق به کمک کانون‌های استعاره‌ی تولدیافتن، تدبیرکردن، تصرف کردن، استیلا یافتن، سوارکاری کردن، ناخدا بودن، ربایش، مهربانی کردن، غواصی کردن، عبادت کردن، زیارت کردن، فریبکاری که ماهیتاً زبانی هستند و در متون سینیوی رایجند، صورت می‌گیرد و شناخت بهتری از نفس را برای مخاطبان علم‌النفس ابن‌سینا فراهم می‌کند. وحدت نفس، تجرد نفس، بقای نفس، تعقل نفس، حدوث نفس و

مبدأبودن نفس و سایر ابعاد آن به کمک استعاره‌های مفهومی انسانی شفاف و تصویرسازی شده‌اند. در این مقاله هدف مؤلف آن است که به بررسی کلان‌استعاره‌ی «نفس انسان است» بپردازد. این بررسی به مدد خرده‌استعاره‌های متنوعی صورت می‌گیرد که هر کدام بعدی از ابعاد نفس را آشکار و برجسته می‌کند. این استعاره‌ها به شرح ذیل هستند:

۱- نفس و فرایند ولادت در انسان

تولد در لغت از ریشه «ولد» است و به صورت پیدایش یک چیز از چیز دیگر در معاجم بیان شده است. (Ibn Manzūr, 1993: 3/469; Ibn Fāris, 1983: 6/143) ابن‌سینا با بهره‌گیری از واژگان مرتبط با فرایند تولیدمثل مانند تولد (Ibn Sinā, 2003: 12) متولد (Ibn Sinā, 1984: 85) یتولد (Ibn Sinā, 1984: 108) و توالد به معنای زادوولد کردن (Ibn Sinā, 1984: 86) به تصویرسازی نفس به عنوان والده و مولود می‌پردازد:

۱-۱ استعاره‌هایی که نفس را «مولود» تعبیر می‌کنند:

ابن سینا نفس را مولودی می‌داند که دارای والدینی است که سبب پیدایش او گشته‌اند:

نمونه ۱: نفس از عقول و نفوس سماوی متولد شده است^۱ (Ibn Sinā, 1984: 85).

• حدوث نفس ————— تولد نفس

• عقول و نفوس سماوی ————— والدین

• نفس انسان ————— مولود

نمونه ۲: چون بدن انسانی بر مزاجی خاص به انسان تولد یابد، پس نفس ناطقه‌ی انسان نیز با آن بدن به وسیله‌ی عقل فعال متولد می‌گردد، زیرا هر حادثی را علتی در کار است^۲ (Ibn Sinā, 1984: 108).

حادث در این عبارت به معنای آفریده‌شده و پدیدآمده است که نفس را هم شامل می‌شود. ابن‌سینا حدوث نفس را به همراه حدوث بدن می‌داند و علت آن را عقل فعال برمی‌شمارد. در باب اینکه نفس، حادث است یا قدیم، در میان فلاسفه‌ی یونانی و اسلامی اقوالی متناقض مطرح است؛ چنان‌که افلاطون و پیروانش نفس را قدیم می‌دانند، ولی ارسطو که ابن‌سینا هم پیرو اوست، نفس را حادث به حدوث بدن می‌دانند.

۲-۱ استعاره‌هایی که نفس را «والد» تعبیر می‌کنند:

ابن‌سینا عقل نظری را که قوه‌ی عالمه‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی است، عاملی می‌داند که از وی نظراتی تولد می‌یابد:

نمونه ۳: عقل نظری آرای آشکار مشهوری را تولید می‌کند^۳ (Ibn Sinā, 2000: 331).

• عقل نظری ————— والد

• آرای ذائعه ————— مولود

نمونه ۴: نفس قوه‌ی واحدی است که از آن افعال مختلفی صادر می‌شود^۴ (Ibn Sinā, 2000: 388). یکی از معانی لغوی «یصدر» که ریشه‌ی آن «صدر» است، به معنای حصول و حدوث است. «صدر الأمر صدوراً؛ یعنی کار حادث شد» (Qurashī Banāei, 19۲8: 4/313) و حدوث از ریشه‌ی «حدث» نیز به معنای به‌وجودآمدنی است که توأم با تازه‌بودن است (Qurashi Banāei, 1928: 2/111). بنابراین می‌توان یکی از معانی «یصدر» را به‌وجودآمدن دانست.

• نفس ————— والد

• افعال مختلف ————— مولود

• صادرشدن ————— تولد یافتن

نمونه ۵: و در حالت کلی، نفس را مبدأ برای کل قوا می‌داند که وقتی به عضوی از بدن تعلق می‌گیرد، حیات به واسطه‌ی نفس در آن عضو متولد می‌شود.^۵ (Ibn Sinā, 2000: 391).

- مبدأبودن نفس —————> والد
- قوه‌های نفس —————> مولود
- تعلق یافتن نفس به قوا —————> تولد قوا و حیات یافتن آنها

این سخن بیانگر یک دیدگاه فلسفی و روان‌شناختی درباره‌ی جایگاه نفس (روح) و نقش آن به‌عنوان منبع اصلی نیروهای حیاتی است و اشاره دارد به این امر که نفس منشأ تمام قوا و نیروهایی است که در بدن فعال هستند. تأکید بر «تعلق نفس به اولین عضو که در آن حیات متولد می‌شود»، به معنای آغاز حیات مادی و ارتباط آن با روح است. این دیدگاه در فلسفه به «نفس نباتی» (حیات اولیه) اشاره دارد که نخستین مراحل حیات (مانند قلب یا مغز) را متأثر می‌کند. این استعاره‌ها به طور کلی ریشه در تجربه‌ی فیزیکی زادوولد کردن انسان دارند و به وسیله‌ی کانون‌های استعاری «ولد» و مشتقات آن و «تصدر» بیان می‌شوند و هدف آن‌ها بیان حوزه‌ی انتزاعی حدوث نفس، علم‌زایی نفس و حیات‌بخشی نفس است.

۲- نفس و انسان دووجهی

این استعاره، ریشه در یکی از تجربه‌های عرفی و اجتماعی انسان دارد. انسان در جامعه، گاهی با افرادی مواجه می‌شود که به آن‌ها «انسان‌های دووجهی» یا «دوشخصیتی» اطلاق می‌شود و این دو وجه، اغلب نسبت به هم دارای تضاد و پارادوکس هستند. انسان دووجهی در رفت‌وآمد میان دو سویه‌ی خویش است و فقط در یک سو ثبات ندارد و با هر دسته و گروهی که نشست و برخاست می‌کند، به صبغی همان گروه درمی‌آید تا از این طریق به منافع موردنظر خود دست یابد. ابن‌سینا نفس ناطقه‌ی انسانی را جوهر واحدی می‌داند و برای آن دو وجه (چهره) در نظر می‌گیرد. یک وجه رو به پایین دارد و قوه‌ی عملی نفس است و وجه دیگر قوه‌ی نظری آن است که رو به بالا دارد. از این رو، نفس را می‌توان از طریق استعاره‌های فرعی و جهتی «نفس، انسانی است که وجهی رو به بالا دارد» و «نفس، انسانی است که وجهی رو به پایین دارد» بازسازی نمود و از آنجا که این دو وجه در دو جهت مخالف قرار دارند و متناقض هستند، سبب به‌وجودآمدن تضاد در استعاره‌های مزبور نیز می‌شوند.

در پشت هر یک از این دو وجه، نفس در پی رسیدن به هدف و منفعتی است. وقتی وجهش رو به بالا است، همرنگ مبادی عالی، از جمله عقل فعال می‌گردد و از آن اثر می‌پذیرد و به صبغی آن درمی‌آید و این اثرپذیری منجر به زایش علم از وی می‌گردد و وقتی که رو به پایین دارد، از مقتضیات و لوازم بدن متأثر می‌شود و در واقع به کار تدبیر بدن مشغول می‌گردد و نتیجه‌ی آن برای نفس به‌وجودآمدن اخلاق است (Ibn Sinā, 1983: 2/38).^۶

یکی از دلایلی که انسان دچار دوشخصیتی شدن می‌شود، دورافتادن از اصالت و استقلال خویش است. نفس اصالتاً متعلق به عالم مجردات است؛ از این رو زمانی که به بدن و مقتضیات آن روی می‌آورد، این اقبال سبب دورشدن نفس از اصل و موطن حقیقی وی می‌شود و در نتیجه‌ی آن، اثرپذیری نفس از عقل فعال کاهش می‌یابد و در علوم اختلال پدید می‌آید و سبب می‌شود که از بدن اثر بپذیرد و وجه خود را به سمت پایین متوجه کند و در نتیجه صاحب دو وجه گردد.

- نفس —————> انسان دووجه
- قوه‌ی عملی —————> وجه رو به پایین

- قوه‌ی نظری —> وجه رو به بالا
- اقبال نفس به مبادی عالیّه —> بردن وجه به سمت بالا
- اقبال نفس به بدن —> بردن وجه به سمت پایین

استعاره‌ی مزبور با مبدأ قرار دادن انسان‌های دووجهی در تجربه‌ی اجتماعی به تصویرسازی دو قوه‌ی عملی و نظری نفس ناطقه و افعال این قوا و ارتباطی که این قوا با بدن و مبادی عالیّه دارند، می‌پردازد. کانون استعاری این استعاره، دو عبارت «وجه إلى البدن» و «وجه إلى المبادی العالیّه» است که نفس را به‌عنوان انسانی صاحب دو وجه معرفی می‌کند. در قالب این استعاره فرایند علم‌زایی و علت خلل در کسب آن، اخلاق‌زایی و تجرد نفس و اثرات انس نفس با بدن قابل تبیین است.

۳- نفس و نقش تدبیری آن

۳-۱- نفس مدبّر است.

تدبیر در معنای لغوی به این معناست که انسان در امور خود تفکر کرده و آن‌ها را مدیریت کند، یعنی به عواقب آن‌ها بیندیشد (Ibn Manzūr, 1993: 4/273) و مدبر کسی است که امور را تنظیم و مدیریت می‌کند (Bustāni, 1997: 385). ابن‌سینا در مباحثات، عبارتی می‌آورد که در آن به یکی از عملکردهای نفس ناطقه که تدبیر و مدیریت بدن است، می‌پردازد:

«این هنر (فن) را می‌خواهیم در قالب مباحثی از علم‌النفس (روان‌شناسی/ فلسفه‌ی نفس) ارائه کنیم. کسی که در آن تأمل کند، به وجود چیزی غیر از مزاج (تعادل و ترکیب جسمانی) و سایر حالات عناصر چهارگانه یقین پیدا خواهد کرد و خواهد فهمید که نفس دارای بقا، معاد (بازگشت) و احوال مستقلی است که -بدون بدن که آن را مدیریت می‌کند- وجود دارند. شگفت‌زده‌ام از کسی که وجود معنایی مستقل از بدن که آن را مدیریت می‌کند، انکار می‌کند، اما از وجود بدنی که مدیریت می‌شود یا حتی از وجود یک جسم به‌طور کلی، تعجب نمی‌کند» (Ibn Sīnā, 1991: 348).

این سخن ابن‌سینا شامل مباحث مهمی درباره‌ی فلسفه‌ی نفس و تفاوت آن با جسم است. ابن‌سینا علم‌النفس را به‌عنوان فنی معرفی می‌کند که با تأمل دقیق در آن می‌توان به حقیقتی ورای «مزاج» یا ساختار جسمانی دست یافت. این سخن بیانگر تمایز ذاتی میان نفس و بدن است. ابن‌سینا بیان می‌کند که نفس به عناصر مادی نظیر مزاج و حالات عناصر چهارگانه (آب، خاک، باد و آتش) محدود نمی‌شود، بلکه موجودیتی مستقل دارد که بقا پس از مرگ (معاد) و وضعیت‌هایی جدا از وابستگی به بدن را دربرمی‌گیرد. ابن‌سینا از افرادی که معنایی فراتر از جسم را انکار می‌کنند، ابراز شگفتی می‌کند. به باور او، انکار نفس در کنار پذیرش وجود جسمی که تحت مدیریت آن است، تناقضی آشکار به شمار می‌رود، زیرا وجود نفس به‌عنوان مدیر بدن روشن‌تر و بدیهی‌تر از خود وجود بدن است. او از واژه‌ی «مدبر» برای توصیف نفس استفاده می‌کند که بیانگر قابلیت مدیریت و تنظیم بدن به‌وسیله‌ی نفس است. نفس، بدن را «تدبیر» می‌کند، به این معناست که نفس، مسئول اصلی تنظیم و کنترل عملکردهای بدن به شمار می‌رود. او نفس را جوهری غیرمادی می‌داند که بدن را هدایت کرده و فعالیت‌های زیستی و فیزیکی آن را مدیریت می‌کند. به عبارت دیگر، بدن ابزاری است که نفس از طریق آن به فعالیت پرداخته و قابلیت‌های خود را نمایان می‌سازد.

اما قبل از آنکه نفس ناطقه به مدیریت و تدبیر بدن بپردازد، باید شرایط و زمینه‌ی لازم برای این امر فراهم شود. ابن‌سینا نفوس نباتی و حیوانی را متصدی فراهم آوردن زمینه‌ی مناسب برای مدیریت نفس ناطقه می‌داند که هر یک از آن‌ها با

تدبیر قوایی که تحت‌نظارت آن‌هاست و ثمره‌ی آن تسویه‌ی مزاج انسانی و آماده‌شدن بدن برای پذیرش نفس ناطقه‌ی انسان است، به آماده‌سازی بدن برای قبول نفس ناطقه می‌پردازند (Ibn Sinā, 2009: 477). ابن‌سینا همچنین اعطاکننده‌ی درجه‌ی تدبیر و مدیریت را به نفس ناطقه، عقل فعال می‌داند و معتقد است که انسان و تمام امور مربوط به آن از جمله، ادراکات و تعلقات تحت‌مدیریت وی است^۱ (Ibn Sinā, 2000: 657). با توجه به سخنان فوق می‌توان درجات تدبیر را وجودی و براساس رتبه‌ی ترتیب ذیل برای نفوس و عقل فعال در نظر گرفت:

۱- سطح پایین مدیریتی که متعلق به نفس نباتی و قوای تحت‌مدیریت اوست. ۲- سطح میانی مدیریت که متعلق به نفس حیوانی و قوای تحت‌نظارتی آن است. ۳- مدیریت ارشد که متعلق به نفس ناطقه‌ی انسانی است که نفوس نباتی و حیوانی و قوای آن‌ها را دربرمی‌گیرد. ۴- مدیریت کل که به عقل فعال تعلق می‌گیرد که تدبیرکننده‌ی تمام موجودات مادی و نفوس ناطقه که جواهر مجرد هستند، است. همچنین این نکته نیز قابل‌توجه است که ابن‌سینا درباره‌ی نحوه و کیفیت مدیریت، تفاوتی میان سطوح مدیریتی از جمله سطوح پایینی و میانی و ارشد قائل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که مدیریت نفوس نباتی و حیوانی را لطیف و ملایم‌تر می‌داند؛ درحالی‌که مدیریت نفس ناطقه را قهر و غلبه می‌داند که تمام قوا مقهور وی هستند (Ibn Sinā, 2009: 483). اگر نفس ناطقه قدرتمند باشد و درجه‌ی تجرد بیشتری داشته باشد، با استیلا و غلبه بر نفوس نباتی و حیوانی می‌تواند قوای نباتی و حیوانی را مقهور خود سازد، درحالی‌که پیوند نفس با بدن و دوری وی از مبادی عالیه، از جمله عقل فعال سبب ضعف نفس و تسلط قوای نباتی و حیوانی بر نفس می‌شود.

۱. ابن‌سینا همچنین مبدأ تدبیر کائنات ارضی را نفسی سماوی می‌داند که تولد یافته از عقول و نفوس آسمانی است. وی این نفس را مدیری می‌داند که با یاری گرفتن از اجسام آسمانی و درخشش نور عقل فعال به تدبیر کائنات زیر فلک قمر می‌پردازد^۲ (Ibn Sinā, 1984: 85). این عبارت نشان می‌دهد که اجرام آسمانی (مانند سیارات و ستارگان) با حرکت و نور خود تأثیراتی بر عالم مادون قمر دارند و نقش واسطه را ایفا می‌کنند. ابن‌سینا بر این باور بود که این اجرام به دلیل ارتباط با عقل فعال، در تدبیر امور زیرین مشارکت دارند. اجرام آسمانی واسطه‌ای میان عقل فعال و عالم مادون قمر تلقی می‌شوند. عقل فعال در این میان نقشی اساسی دارد، زیرا منبع اشراق و هدایت برای نفوس و جهان مادی محسوب می‌شود.



شکل (۱)

- نفس سماوی —————> مدیر
 - عقل فعال و اجرام آسمانی —————> یاری‌کنندگان نفس سماوی برای کائنات ارضی
 - تابش فروغ عقل فعال —————> نحوه‌ی یاری‌رساندن عقل فعال
 - تدبیر کائنات با یاری‌گرفتن از اجرام و عقل فعال —————> نحوه‌ی مدیریت
- استعاره‌ی «نفس مدبر است»، ریشه در تجربه‌ی اجتماعی‌مدیریتی انسان دارد و بیانگر نقش نفس در هدایت و مدیریت بدن است. در علم‌النفس ابن‌سینا نفس، یک جوهر غیرمادی و مستقل از بدن است که نقش کنترل و اداره‌ی عملکردهای بدنی را عهده‌دار است و در منطق استعاره‌ی، نفس، مدیری است که رهبری سازمان بدن را -که مجموعه‌ای از اجزا است- بر عهده دارد. فعل «مدبر» و لفظ مدیر در معنای استعاره‌ی خود تصویرساز نقش مدیریتی نفس هستند.
- ۳-۲- نفس سیاستمدار است.

مفهوم سیاست از دیگر مفاهیمی است که ابن‌سینا به‌وسیله‌ی آن به تصویرسازی نقش تدبیری نفس در ارتباط با بدن می‌پردازد^{۱۰} (Ibn Sinā, 2000: 369). سیاست در لغت به معنای رام‌کردن و مدیریت و نظارت‌کردن است (Farāhīdī, 1988: 7/336). ابن‌سینا نفس ناطقه را سیاستمداری می‌داند که عهده‌دار سیاست و تدبیر کشور وجودش است و نفس حیوانی را امری می‌داند که آدمی را به کارهای زشت و ناروا امر می‌کند و در اصل خلقتش دارای معایب زیاد است و این نفس حیوانی باید تحت‌تدبیر و سیاست نفس ناطقه اداره شود (Ibn Sinā, 194۰: 17). از این‌رو، نفس ناطقه باید توانایی و آمادگی لازم را برای دفع شورش نفس حیوانی دارا باشد تا بتواند مملکت تحت‌تدبیر خود را به‌خوبی اداره کند.

یکی از تجربه‌هایی که امروزه در دنیای سیاست وجود دارد، این است که هرکدام از سیاستمداران که می‌خواهند اداره و مدیریت کشوری را بر عهده بگیرند، باید به‌عنوان نامزد انتخاباتی، در انتخابات شرکت کنند و در نهایت یک سیاستمدار است که می‌تواند به تدبیر امور مملکت بپردازد. ابن‌سینا نیز تدبیر و سیاست دو نفس برای مملکت و قلمرو بدن واحد را امری محال می‌داند و معتقد است که تنها نفس واحد می‌تواند بدن هر فرد را اداره کند:

«اگر چنین باشد، جایز نیست که نفسی که از بدن جدا شده است، بازگردد و وارد بدن دیگری از انسان‌ها شود، زیرا هر بدن جدید به همراه خود یک نفس جدید به وجود می‌آورد. اگر قرار باشد بدن جدید دارای نفس دیگری شود، در این صورت آن انسان دارای دو نفس خواهد بود، اما هر انسانی تنها یک نفس دارد و فقط از همان یک نفس آگاه است. اگر فرض کنیم نفس دیگری نیز وجود دارد که انسان از آن آگاه نیست و فایده‌ای برای او ندارد، آن نفس دیگر، نفس واقعی او نیست، زیرا حضور نفس در بدن به این معنا نیست که در گوشه‌ای از بدن جای بگیرد یا عرضی در جزئی از بدن باشد، بلکه به این معناست که نفس، تدبیرکننده و استفاده‌کننده از بدن است. بنابراین روشن و آشکار است که نفوس انسانی حادث هستند، پس از ماده باقی می‌مانند، اما بدون بازگشت به بدن‌ها و بدون تناسخ»^{۱۱} (Ibn Sinā, 1984: 109).

- نفس ناطقه —————> سیاستمدار
 - بدن —————> قلمرو سیاست نفس
 - تدبیر نفس ناطقه برای بدن —————> سیاست نفس بر بدن
- ابن‌سینا در این عبارت، نظریه‌ی تناسخ (بازگشت نفس به بدن دیگر پس از مرگ) را به صراحت رد می‌کند. او معتقد است که هر بدن جدید، نفسی جدید به همراه دارد و تناسخ، وجود دو نفس برای یک انسان را به دنبال دارد که خلاف

طبیعت انسانی است. نفس از دید ابن‌سینا، ماهیتی مستقل است که وظیفه‌ی هدایت و تدبیر بدن را بر عهده دارد. او توضیح می‌دهد که نفس در بدن به گونه‌ای نیست که صرفاً در بخشی از آن جای گرفته باشد، بلکه به صورت کلی بر بدن حاکم است و آن را به کار می‌گیرد. او تأکید می‌کند که یک انسان نمی‌تواند دارای دو نفس باشد، زیرا این امر برخلاف تجربه و ذات انسانی است که فقط از یک نفس آگاه است.

۳-۳- نفس ناخدا است:

یکی از نام‌هایی که ابن‌سینا بر نفس اطلاق می‌کند، کمال است و معتقد است که مراد از این کمال آن صورتی نیست که در ماده منطبق است؛ بلکه مراد از آن فصل بسیطی است که به جنس ملحق می‌شود و آن را معین می‌کند و نوع آن را محصل می‌گرداند (Ibn Sinā, 1983b: 2/6). مطابق بیان ابن‌سینا ما نمی‌توانیم رابطه‌ی میان نفس و بدن را، رابطه‌ی صورت و ماده بنامیم و در نتیجه نفس منطبق بر معنای صورت نیست و کمال است. ابن‌سینا برای تصریح این مطلب از استعاره‌ی «نفس ناخدای کشتی است» بهره می‌گیرد و می‌گوید:

هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست، زیرا ناخدا کمال کشتی است، ولی صورت کشتی نیست؛ بنابراین هر کمالی که ذات مجرد داشته باشد، درحقیقت صورت برای ماده و در ماده نیست، زیرا صورتی که در ماده است، همان صورت منطبق در آن و متکی بر آن است (Ibn Sinā, 1983b: 2/7).

از نظر ابن‌سینا کمال اعم از صورت است و میان آن‌ها رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است، چون صورت باید منطبق در ماده باشد، اما کمال می‌تواند منطبق در ماده باشد که در این حالت همان صورت است و یا می‌تواند مفارق از ماده باشد؛ همان‌طور که ناخدا با آنکه کمال کشتی است، مفارق از کشتی و خارج از آن است، بنابراین نفس که ابن‌سینا آن را مفارق و جدا از ماده می‌داند، می‌تواند کمال برای بدن باشد، اما مفارق از آن و در خارج آن. نفس جوهری مجرد است که برخلاف بدن فناپذیر است، از این‌رو قادر به شناخت و درک حقایق کلی و انتزاعی است و هر قدر که توانایی‌های عقلانی نفس توسعه یابد، درجه‌ی کمال آن نیز افزایش می‌یابد تا رسیدن به کمال غایی خود، که عالم عقلانی شدن نفس است؛ بنابراین نفس کمال حقیقی بدن محسوب می‌شود، زیرا با تکامل نفس، انسان به سعادت حقیقی خود دست می‌یابد؛ همان‌گونه که هر اندازه ناخدای کشتی عاقل‌تر و کامل‌تر باشد، کشتی سالم‌تر به مقصد می‌رسد.

- نفس —————> ناخدا
- بدن —————> کشتی
- نفس کمال بدن است —————> ناخدا کمال کشتی است.

۳-۳- نفس مالک است:

ابن‌سینا مالکیت مطلق ابدان و نفوس را از آن خداوند می‌داند و معتقد است که مالکیت مطلقه‌ی حق از تفویض و واگذاری تدبیر بدن به نفس ثابت می‌گردد، زیرا تا کسی مالک چیزی نباشد، نمی‌تواند مالکیت چیزی را به دیگری واگذار کند و او را مسلط بر آن نماید^{۱۲} (Ibn Sinā, 1979: 333). از این‌رو این خداوند است که به عنوان مالک مطلق می‌تواند حق مالکیت نفس بر بدن را به آن اعطا کند.

مالکیت رابطه‌ای است میان شخص مالک و دارایی او (مملوک). این رابطه به مالک امکان می‌دهد که بتواند از دارایی خود استفاده کند. ابن‌سینا نفس آدمی را جوهر واحدی می‌داند که متصرف یعنی صاحب و مالک بدن است و اعضای بدن آلات او هستند و نفس برای انجام کارهای خود از آن‌ها استفاده می‌کند (Ibn Sinā, 1983a: 30).

رابطه‌ی مالکیت موجب می‌شود که دیگران از حق تصرف در ملک و دارایی مالک منع شوند و به عبارت دیگر مالکیت خصوصی و عمومی است. مالکیت خصوصی یعنی ملک برای شخص معینی است و مالکیت عمومی یعنی ملک برای تمامی افراد است. ابن‌سینا در *نجات* رابطه‌ی میان نفس و بدن را رابطه‌ای خصوصی معرفی می‌کند:

«نفس پدید می‌آید؛ هرگاه بدنی مناسب برای بهره‌برداری از آن به وجود آید. بدن جدید ملک و قلمرو و ابزار آن خواهد بود و این بدن در ساختار، همانند جوهر نفس جدید همراه با بدنی دیگر است. آن بدنی که به دلیل مقدمات اولیه، شایسته‌ی پیدایش نفس است، به‌طور طبیعی به آن گرایش دارد، با آن تعامل می‌کند، آن را به کار می‌گیرد، به وضعیت آن توجه می‌کند و به آن جذب می‌شود. این ویژگی‌ها باعث می‌شوند نفس به آن بدن اختصاص یابد و از دیگر اجسام دور شود، مگر از طریق همان بدن. بنابراین، اگر نفس موجودیت یابد و مشخص شود، منشأ تشخیص آن حالاتی است که با آن همراه شده و باعث تعیین فردیت آن می‌شود. این حالات اقتضای اختصاص نفس به همان بدن را دارند و تناسبی ایجاد می‌کنند که یکی برای دیگری مناسب و شایسته باشد»^{۱۳} (Ibn Sinā, 2000: 376-377).

این متن به دیدگاه فلسفی و انسان‌شناختی درباره‌ی رابطه‌ی بین نفس و بدن اشاره دارد. در این دیدگاه، نفس به وجود بدنی مناسب وابسته است که بتواند آن را به کار گیرد. بدنی که تازه پدید می‌آید، به‌عنوان ملک و ابزار و قلمرو فعالیت نفس عمل می‌کند. بدن به‌عنوان ظرف و ابزار نفس، و نفس به‌عنوان روحی که بدن را تشخیص می‌بخشد، دارای ارتباطی طبیعی و ضروری هستند.

وی تعلق دو نفس به یک بدن را محال می‌داند و بیان می‌کند که اگر ادعا شود بدن دارای دو نفس است، اما یکی از آن‌ها با بدن رابطه‌ی تدبیری ندارد، باید گفت آن امر، نفس برای بدن نیست؛ چراکه داشتن رابطه‌ی تدبیری از امور لازم برای نفس است. بنابراین تا سند مالکیت یعنی رابطه‌ی تدبیری در اختیار نفس نباشد، وی نمی‌تواند هیچ‌گونه ادعایی بر تصرف ملک و بدنی داشته باشد.^{۱۴}

تصرف در لغت به معنای چیزی را تحت سلطه و مالکیت خود قرار دادن است (Bustānī, 1997, 562). ابن‌سینا درباره‌ی چگونگی تصرف بدن به وسیله‌ی نفس، این تصرف را ابتدا تصرف در اجزای بدن و سپس در خود بدن می‌داند: «نفس جوهری است که ابتدا در اجزای بدن تو و سپس در بدن تو تصرف می‌کند»^{۱۵} (Ibn Sinā, 1996: 82).

ابن‌سینا نفس را جوهری می‌داند که مستقل و پایدار است و همان‌طور که مالک از ملک خود مستقل است و در عین حال آن را اداره می‌کند، ابن‌سینا هم بر این باور است که نفس در عین استقلال بر بدن تأثیر می‌گذارد و آن را تحت کنترل خود دارد. در این معنا، نفس همانند مالکی است که بر اجزای بدن نظارت دارد و آن را هدایت می‌کند. این نظارت و تصرف دارای تقدم و تأخر است و تصرف اجزای بدن مقدم بر تمام بدن است. بنابراین این تصرف را می‌توان به نوعی تصرف تدریجی دانست، نه دفعی و یک‌باره. در عرصه‌ی اجتماع هم، مالکیت تدریجی نیز وجود دارد. این نوع مالکیت معمولاً در مواردی مانند پیش‌فروش ساختمان‌ها، اجاره‌های بلندمدت، یا شرایطی که انتقال مالکیت به‌صورت تدریجی و مرحله‌ای انجام می‌شود، دیده می‌شود. در این موارد، مالکیت کامل بر یک مال یا دارایی به طور فوری منتقل نمی‌شود، بلکه با پیشرفت زمان یا تحقق شرایط خاص، به تدریج به طرف مقابل منتقل می‌گردد.

یکی دیگر از امتیازاتی که تصرف یک ملک برای مالک فراهم می‌سازد، این است که مالک می‌تواند در ملک خود تغییراتی ایجاد کند. ابن‌سینا این امتیاز را به نفس پیغمبران اختصاص می‌دهد که می‌توانند در طبیعت تصرف کنند و آن را تغییر

دهند و این امر را هم ناشی از قدرتمندبودن نفوس آن‌ها می‌داند (نفس نیرومند است) که تأثیر این نفوس فقط به بدن آن‌ها محدود نمی‌شود و می‌توانند استحالتهای وسیع‌تری را نیز موجب گردند^{۱۶} (Ibn Sinā, 1984: 120). البته لازم به ذکر است که پیامبران به‌عنوان انسان‌های برگزیده و واسطه‌ی بین خداوند و بندگان، قدرت تصرف در طبیعت را دارند، اما این به معنای مالکیت شخصی بر طبیعت نیست، بلکه ناشی از اذن الهی و در راستای اهداف الهی است که مالک حقیقی طبیعت است. پیامبران به‌عنوان ابزار الهی توانایی تصرف در طبیعت را دارند، اما این توانایی وابسته به اراده‌ی خداوند و در چارچوب حکمت او قرار دارد. این عبارت اشاره به تأثیر قوی و فراتر از عادی نفس پیامبران دارد که قادر است به واسطه‌ی ولایت معنوی یا نفسانی و به اذن الهی، طبیعت و رویدادهای محیطی را تحت تأثیر قرار دهد. بنابراین قدرت تصرف در طبیعت در وهله‌ی اول در اختیار مالک حقیقی، یعنی خداوند است و در وهله‌ی بعدی در اختیار نفوس قدرتمند پیامبران است. در عرصه‌ی اجتماع هم، اصل بر این است که هر مالکی حق تصرف و تغییر در ملک خود را دارد، اما در موارد خاصی افراد غیرمالک نیز می‌توانند حق تصرف یا استفاده از ملک را داشته باشند، به شرط آنکه این حق توسط قانون یا توافق مالک مجاز شناخته شود. همان‌گونه که تصرف پیامبران در طبیعت نیازمند جواز الهی است.

- نفس —————> مالک
 - بدن —————> ملک
 - تصرف نفس برای بدن —————> مالکیت نفس بر بدن و استفاده از اعضای بدن
 - رابطه‌ی تصرفی میان نفس و بدن —————> اثبات مالکیت نفس بر بدن
 - عدم رابطه‌ی تصرفی میان نفس و بدن —————> عدم مالکیت نفس بر بدن
 - اختصاص یافتن نفس به بدنی خاص —————> مالکیت خصوصی نفس برای بدن
 - تصرف نفس در اجزای بدن و سپس کل بدن —————> مالکیت تدریجی نفس بر بدن
 - قدرتمندبودن نفس —————> توانایی مالک برای ایجاد تغییر در ملک
- استعاره‌ی «نفس مالک است»، الگوهای استنباطی حوزه‌ی مبدأ را که نسبت مالک به ملک است، به نفس و بدن که مملوک آن است، به‌عنوان حوزه‌ی مقصد انتقال می‌دهد.

۴- نفس سوارکار است:

رابطه‌ی میان سوارکار و مرکب از جمله تعابیر دیگری است که ابن سینا به‌عنوان حوزه‌ی مبدأ برای مفهوم‌سازی رابطه‌ی میان نفس ناطقه و بدن یا همان نفس حیوانی به کار برده است. وی نفس ناطقه را سوار و تن را مرکب آن می‌داند (Ibn Sinā, 1973: 3). وی همچنین اصطلاح «مطیه» به معنای مرکب^{۱۷} (Ibn Sinā, n.d: 221) را نیز برای نفس حیوانی به کار می‌برد و در اغلب موارد نفس حیوانی (تن) را به اسب تشبیه می‌کند که سوارکار یعنی نفس ناطقه بر آن سوار می‌شود، اما از آنجاکه برای قرارگرفتن سوار بر روی مرکب باید مرکب آرام و رام باشد تا سوارکار بتواند بر روی آن بنشیند، ابن سینا معتقد است که برای آنکه تن بتواند پذیرای نفس ناطقه گردد، باید مزاج آن معتدل باشد تا شایستگی آن را پیدا کند که مرکب و آلت نفس ناطقه گردد (Ibn Sinā, 1985: 126). وی همچنین نفس ناطقه را سوارکار با تجربه‌ای می‌داند که وقتی می‌بیند اسبش را خستگی فراگرفته و توان راه رفتن ندارد، وسایل استراحت اسب را فراهم می‌سازد تا توانایی و قدرت به اسب برگردد و بتواند به مسیر خود ادامه دهد (Ibn Sinā, 1937: 7) و برای این کار برای اسب خود نگیبانی استخدام می‌کند تا غذای لازم را برای آن فراهم آورد و از هلاک‌شدن آن جلوگیری کند. ابن سینا این نگیبان را نفس نباتی (روح

طبیعی) معرفی می‌کند که دارای قوت‌هایی است که به‌وسیله‌ی آن‌ها غذای لازم را برای مرکب تن فراهم می‌کند (Ibn Sinā, 1973: 4).

- نفس ناطقه ————— ◀ سوارکار
 - بدن ————— ◀ مرکب (اسب) - بارکش
 - معتدل‌بودن مزاج بدن ————— ◀ آرام و رام بودن مرکب
 - نفس نباتی ————— ◀ نگهبان مرکب
 - فراهم‌آوردن غذا به‌وسیله‌ی قوای نباتی برای بدن ————— ◀ تهیه‌ی غذای مرکب به‌وسیله‌ی نگهبان
- از این متن می‌توان دریافت که ابن‌سینا در فلسفه‌ی خود برای تبیین رابطه‌ی میان نفس ناطقه (عقل) و بدن (نفس حیوانی)، از استعاره‌ی «سوارکار و مرکب» بهره گرفته است. نفس ناطقه به‌عنوان سوارکار، نقش هدایت‌گر و کنترل‌کننده‌ی بدن (مرکب) را بر عهده دارد؛ این نشان‌دهنده‌ی ارجحیت عقل و روح انسان بر خواسته‌ها و نیازهای جسمانی است. ابن‌سینا معتقد است بدن (مرکب) باید آرام، سالم و متعادل باشد تا قابلیت پذیرش و همراهی نفس ناطقه را داشته باشد؛ این امر به نیاز به سلامت جسمانی برای تحقق کمال روحانی اشاره دارد. روح طبیعی یا نفس نباتی همچون نگهبانی برای بدن ایفای نقش می‌کند و مسئول تأمین نیازهای اساسی آن است که این امر بیانگر اهمیت مدیریت نیازهای مادی برای حفظ حیات است.

۶- نفس ربایشگر است:

لفظ «خَلَسَ» در لغت به معنای دزدی و اختلاس کردن و گرفتن چیزی با زور است (Farāhīdi, 1988: 4/197) و در معنای عرفانی آن حالتی است که نفس در اثر اتصال به نفوس فلکی نقوشی در وی مرتسم می‌گردد و به حوادث آینده علم پیدا می‌کند که این حالت هم در عالم خواب دست می‌دهد و هم در بیداری، اگر در خواب باشد رؤیای صادقانه و اگر بین نوم و یقظه دست دهد، به آن «خلسه» می‌گویند (Sajjādi, 1994: 2/929). اگر معنای لغوی «خلس» و معنای عرفانی آن را به هم مرتبط سازیم، می‌توان حالت خلسه را حالتی دانست که در آن نفس بر اثر اتصال با نفوس فلکی نقوش را می‌رباید. «انتهاز» نیز به معنای فرصت‌طلب است. ابن‌سینا نفسی را که دارای جوهر قوی است، نفسی می‌داند که فرصت‌طلب است و می‌تواند در حالت یقظه تجربه‌ای از نوع ربایش و فرصت‌طلبی داشته باشد و اثری را برآید که این اثر می‌تواند به‌صورت مشاهده‌ی واضح، صدا یا هر چیز دیگری ظاهر شود. همچنین ممکن است به‌شکل مثالی کامل یا کلامی با نظم منظم بروز کند و ممکن است در زیباترین حالت‌های تجملی رخ دهد^{۱۸} (Ibn Sinā, 1996: 155). این تجربه‌ها از نظر ابن‌سینا به معنای ارتباط با حقیقت‌های پنهان و دریافت اثرهای غیبی در حالت بیداری است. بنابراین نفس قوی همانند ربایشگری زیرک و فرصت‌طلب است که اشیای گران‌قدر و باارزش و نقوش غیبی را می‌رباید.

- نفس ————— ◀ ربایش‌گر فرصت‌طلب
 - اثرهای عالم غیب ————— ◀ اشیای گران‌بهای موردربایش نفس
- در چارچوب استعاره‌ی مزبور، ابن‌سینا تجربه‌ی فیزیکی ربایش انسان را بر چگونگی دریافت اثرهای عالم غیب توسط نفس تعمیم می‌دهد.

۷- نفس غواص است:

یکی از تجربیات فیزیکی و روزمره‌ی انسان، شیرجه‌زدن در آب و یا غواصی است که انسان با هدف شناخت دنیای زیر

آب و کسب اطلاعات برای به‌دست‌آوردن اشیای ارزشمند و گران‌بها مانند صید مروارید از این فن بهره می‌برد. ابن‌سینا از اصطلاح «خوض» که به معنی فرورفتن در آب است، استفاده کرده و به‌وسیله‌ی آن شمار ادراکات نفس ناطقه و دستیابی وی را به عمق آن ادراکات تصویرسازی می‌کند. وی معتقد است که نفس ناطقه به دلیل خوض و فرورفتن در ظاهر و باطن حقایق موردادراک می‌تواند به عمق آن‌ها دست یابد، گویی از نظر ابن‌سینا، نفس ناطقه غواصی است که با فرورفتن در دریای ادراکات و دستیابی به اعماق آن‌ها می‌تواند شناخت بهتر و بیشتری از آن‌ها به دست آورد و به لذت بیشتری برسد^۹ (Ibn Sinā, 2000: 687).

• دریا به‌عنوان یک مکان پر از راز و رمز شناخته می‌شود. به همین ترتیب، نفس انسان و عالم مجردات نیز سرشار از رازها و حقایق پنهانی است که نیاز به کشف و فهم دارد. غواصی در این زمینه به معنای تلاش برای کشف این رازها و آگاهی از آنهاست. غواصی به عمق دریا می‌تواند نمادی از تلاش نفس برای رسیدن به این واقعیت‌های متعالی باشد. چنان که ابن‌سینا نیز به این موضوع اشاره می‌کند.^{۲۰} این استعاره به انسان کمک می‌کند تا از سطحی‌نگری فراتر رفته و به درک عمیق‌تری از واقعیت‌ها برسد، اما غواصی نفس ناطقه فقط به دریای حقایق مجرد محدود نمی‌شود، «انغماس» نیز که به معنی شیرجه‌زدن و غوطه‌ور شدن در آب است، اصطلاح دیگری است که ابن‌سینا به وسیله‌ی آن فرورفتن نفس ناطقه را در بدن و قوایش در این عالم بازسازی می‌کند و این انغماس را دلیل بر آن می‌داند که نفس ناطقه قادر به درک لذت واقعی و روحانی خود نیست (Ibn Sinā, 1983: 30). در نظر ابن‌سینا این لذت روحانی قابل قیاس با لذات مادی نیست^{۲۱} (Ibn Sinā, 2000: 687). از دیدگاه منطق استعاری می‌توان گفت که نفس ناطقه در این عالم جسمانی به دلیل غوطه‌ور بودن و غواصی کردن در دریای ماده، مجبور به چشیدن آب آن است که لذتی در آن نیست و سبب می‌شود نفس از لذت چشیدن آب دریای مجردات هم بهره‌ای نبرد.

- نفس ناطقه ← غواص
- عالم مجردات و عالم ماده ← دریا (هر کدام دریایی است متفاوت از دیگری)
- فهم عمیق‌تر نفس از حقایق مجرد ← غواصی کردن نفس در اعماق دریای مجردات
- انغماس نفس در بدن ← غواصی کردن نفس در دریای ماده

۸- نفس و مناسک روحانی انسان
۸-۱- نفس، متعبد و دیندار است:

عبادت یک نسبت اضافی است میان عابد و معبود. انسان وقتی که می‌خواهد برای خداوند بندگی کند، یک نظر به خود می‌افکند که محتاج است و از خودش هیچ‌چیز ندارد و یک نظر به معبود می‌کند که بی‌نیاز است و صاحب تمام چیزها. انسان براساس فطرت خدایی خود همیشه مایل و مشتاق به سمت خداوند است و چون خود را فقیر می‌بیند، به درگاه حق معتکف و متضرع می‌شود تا از غنای بی‌نهایت حق سیراب گردد.

ابن‌سینا نفس ناطقه‌ی انسان را همچون انسان متعبدی می‌داند که پس از آنکه در بدن مستقر گردید، با توجه به جوهر ذاتی و فطرت اصلی خود مشتاق رسیدن و اتصال به مبادی عالی است تا به‌واسطه‌ی مشاهده‌ی آن‌ها ابتهاج دائمی برایش حاصل شود و این شوق او را ترغیب می‌کند که همیشه نسبت به مبادی عالی متضرع و معتکف باشد، چون نفس می‌داند که فقیر است و به افاضه‌ی فیض از جانب مبادی عالی نیازمند است. ابن‌سینا، تمام تضرعات نفس را نسبت به مبادی عالی به منزله‌ی عبادت نفس برای آن مبادی می‌داند؛ پس نفس در این حالت متعبد است و مبادی مفارقه معبود او

هستند^{۲۲} (Ibn Sinā, 1979: 333).

- نفس ناطقه ← متعبد
 - مبادی عالیه ← معبود
 - تضرع و زاری نفس ناطقه در برابر مبادی عالیه ← عبادت نفس ناطقه برای مبادی
- استعاره‌ی «نفس متعبد است» در آثار ابن‌سینا، بر جنبه‌های معنوی و اخلاقی نفس انسان اشاره دارد. عبادت به‌عنوان راهی برای تحول و تعالی روحی شناخته می‌شود. ابن‌سینا معتقد است که از طریق عبادت، نفس می‌تواند از حالت‌های پست و مادی به حالات عالی و روحانی ارتقا یابد. این فرایند به‌نوعی سفر روحی است که سبب تقرب و رسیدن نفس به موطن اصلی خود که عالم مجردات و مبادی عالیه است می‌شود.

۸- ۲- نفس زائر است

زیارت، اصطلاح دیگری که ابن‌سینا برای نشان‌دادن ارتباط میان نفوسی که در ابدان هستند، با عقول و نفوس مفارقه، از آن بهره می‌جوید. دو رکن اساسی زیارت، زائر و مزور است. هدف زائر از زیارت مددگرفتن از مزور است که از لحاظ مقام معنوی در جایگاه والاتری از زائر قرار دارد و زائر برای رسیدن به حاجات خود به وی متوسل می‌شود. ابن‌سینا براساس تجربه‌ی عرفی زیارت، نفوس مستقر در ابدان را زائرانی می‌داند که برای جلب خیرات و دفع مضرات از مزورین که عقول و نفوس مفارق هستند، استمداد می‌جویند و آن‌ها هم نفوس زائر را از مددهای جسمانی و روحانی خود بهره‌مند می‌سازند (Ibn Sinā, 2009: 491).

- نفس ناطقه ← زائر
 - عقول و نفوس مفارق ← مزور
 - استمداد نفس ناطقه از عقول و نفوس مفارق ← زیارت‌نمودن مزور توسط زائر
- ۹- نفس، چشم انسان است.

عامل اصلی دیده‌شدن اشیای مختلف در جهان فیزیکی نوری است که از سوی آن‌ها بر چشم انسان تابیده می‌شود و منبع آن نور، خورشید است. خورشید ذاتاً منیر است و دیده می‌شود؛ اما اشیای دیگر در پرتو نور خورشید و تابش آن است که مرئی و مستنیر می‌گردند. ابن‌سینا برای تصویرسازی کیفیت ارتباط نفوس بشری با عقل فعال و کسب آمادگی برای افاضه‌ی صور از آن، از حوزه‌ی مبدأ فیزیکی نسبت خورشید به چشمان بهره می‌برد و معتقد است که نسبت عقل فعال به نفوس بشری مانند نسبت خورشید به چشمان انسان است. همان‌طور که خورشید با پرتوافکنی خود سبب مرئی‌شدن اشیاء و رؤیت آن‌ها به‌وسیله‌ی چشم می‌شود، عقل فعال نیز همانند خورشید به‌وسیله‌ی پرتوافکنی خود بر صورت‌های حسی و خیالی، نفس را که به‌مثابه‌ی چشم است، قادر به دیدن این صور و تجرید آن‌ها از عوارض و علایق مادی می‌کند که حاصل آن اتصال نفس به عقل فعال و کسب قابلیت و آمادگی برای افاضه‌ی صور عقلی از عقل فعال است^{۲۳} (Ibn Sinā, 2000: 395).

- نفس ← چشم
- عقل فعال ← خورشید
- صور حسی و خیالی ← اشیای مستنیر
- پرتوافکنی عقل فعال بر صور حسی و خیالی و تبدیل آن‌ها به معقولات ← نورافشانی خورشید بر اشیاء و رؤیت آنها با چشم

تأکید این استعاره بر چگونگی کسب علم و معرفت نفس از عقل فعال و نقش عقل فعال در این فرایند است.

۱۰- رابطه‌ی نفس و قوا

۱۰-۱- نفس حيله‌گر است:

قوه‌ی غضبيه یکی از قوای نفس حیوانی است. ابن‌سینا در ترسیم چگونگی اثرپذیری قوه‌ی غضبيه از نفس ناطقه، نفس ناطقه را حيله‌گر و مکار می‌داند که در احوال قوه‌ی غضبيه حيله‌های متنوعی به کار می‌برد تا به وسیله‌ی آن حيله‌ها بتواند پیروز شود:

«همچنین نفس ناطقه به واسطه‌ی قوه‌ی متخیله در اموری ظریف و شگفت‌انگیز تصرف و مداخله می‌کند؛

به گونه‌ای که گویی با عقل صریح رقابت می‌کند و برای هماهنگی با جمال، کمال و اعتدال، در افعال ناشی

از قوه‌ی غضبيه، حيله‌های متنوعی انتخاب می‌کند که دستیابی به غلبه و پیروزی را برای او آسان سازد»^{۲۴}

(Ibn Sinā, 1979: 385).

قوه‌ی غضبيه یکی از قوای اصلی نفس است. ابن‌سینا قوه‌ی غضبيه را در کنار قوه‌ی شهویه و قوه‌ی عاقله قرار می‌دهد. قوه‌ی غضبيه به عنوان نیرویی که احساسات و واکنش‌های شدید را در انسان ایجاد می‌کند، شناخته می‌شود و می‌تواند باعث ایجاد واکنش‌های مثبت و منفی در انسان شود. ابن‌سینا بر این باور است که نفس ناطقه باید قوه‌ی غضبيه را هدایت کند تا انسان بتواند به درستی تصمیم‌گیری کند و از افراط در رفتارهای هیجانی پرهیز کند.

همچنین وی قوه‌ی خیال را که یکی از قوای باطنی نفس حیوانی است، به زنی تعبیر می‌کند که فریبنده است و علت آن را هم این امر می‌داند که بیشتر طبع‌ها به او متمایل هستند و بیشتر مردم در بند و گرفتار اویند و کار خیال و هر چه که می‌کند، به مکر و فریب آلوده است و این حيله‌گری کار زنان است؛ پس قوه‌ی خیال زنی فریبنده و دروغ‌زن و بدعهد است (Ibn Sinā, 1973: 22). قوه‌ی خیال، قوه‌ای فریبنده و جذاب است که انسان را به تصورات و تخیلاتی می‌کشاند که دور از واقعیت است. این تعبیر استعاری به این معناست که قوه‌ی خیال مانند زنی است که با زیبایی و جذابیت خود، انسان را به سوی خود جلب می‌کند، اما در واقع ممکن است او را از حقیقت دور کند.

- نفس ناطقه —————> انسان حيله‌گر
- قوه‌ی غضبيه —————> مخدوع (فریب‌خورده) نفس ناطقه (در صورتی که از کنترل نفس خارج گردد)
- روش غلبه‌ی نفس ناطقه بر قوه‌ی غضبيه —————> به کاربردن حيله به وسیله‌ی انسان حيله‌گر برای غلبه بر مخدوع
- قوه‌ی خیال —————> زن فریبنده

نتیجه‌گیری

حوزه‌ی فلسفه از حوزه‌هایی است که همواره از استعاره برای بیان مفاهیم و تئوری‌های خود بهره می‌گیرد. نظریه‌ی استعاره‌ی مفهومی به محقق امکان می‌دهد که با استفاده از کشف و استخراج مدل‌های مفهومی و الگوهای استنباطی به درون ذهن انسان رفته و سازوکار شناخت امور را شرح دهد. در این تحقیق مشخص گردید که کلان‌استعاره‌ی «نفس انسان است»، در ذهن و زبان ابن‌سینا چنان جای گرفته است که بدون استفاده از آن، صحبت از نفس و نحوه‌ی عملکرد آن بسیار سخت و حتی محال است؛ به گونه‌ای که اگر ذهن و زبان ابن‌سینا را از آن خالی کنیم، توصیف بسیاری از ابعاد

و احکام مرتبط با نفس ناقص خواهد بود. ابن سینا در قالب استعاره‌های انسان‌مدارانه به تبیین و شفاف‌سازی مفهوم انتزاعی نفس پرداخته است تا از این رهگذر، شناخت نفس و نحوه‌ی عملکرد آن را برای مخاطبان علم‌النفس خود و عامه‌ی مردم سهل و هموار گرداند.

دقت در کانون‌های استعاری یا واژگانی که استعاره‌های انسان‌انگاری نفس به کمک آنها نمایش داده می‌شود نشان می‌دهد که این واژگان در زبان غیراستعاری و معنای تحت‌اللفظی خود با مفهوم انتزاعی نفس به کار نمی‌روند. به‌عنوان نمونه، فعل ربودن فعلی است که از انسان برمی‌آید نه از یک مفهوم انتزاعی مانند نفس. توسیع‌های معنایی، عامل این هم‌نشینی غیرمتعارف زبانی است که در آنها ذهن براساس مجموعه‌ای از تطابق‌های زبانی قادر است که برخی از خصیصه‌های انسانی را به حوزه‌ی نفس انتقال دهد.

نظریه‌ی شناختی استعاره بنیان ارتباط میان انسان و نفس را به‌عنوان حوزه‌های مبدأ و هدف، دو اصل می‌داند: ۱- رویدادهای تجربی همزمان (experiential co-occurrence) ۲- شباهت‌های تجربی (experiential similarity) (Lakoff & Johnson, 1980: 61-67, 147-155) وقتی که فعل ربودن برای نفس به کار می‌رود، شباهت عینی میان دو مفهوم نفس و انسان وجود ندارد و آنچه در این شخصیت‌بخشی رخ می‌دهد، تشابهی است که میان دو تجربه رخ می‌دهد: ۱- تجربه‌ی ربودن انسان از انسان دیگر که در حوزه‌ی مبدأ قرار می‌گیرد ۲- تجربه‌ی اثرپذیری ربایش نفس از عالم غیب که در جایگاه حوزه‌ی مقصد و با یاری تجربه‌ی نخست روی می‌دهد؛ یعنی رابطه‌ی ربایش انسان از انسان به رابطه‌ی اثرپذیری نفس از عالم غیب تعمیم می‌یابد. درباره‌ی سایر استعاره‌ها نیز وضع به همین منوال است. ارتباط میان دو حوزه‌ی نفس و انسان از طریق تصویر زیر قابل تبیین است:

فعالیت‌ها و حالات انسانی و کنش‌های انسان‌ها با یکدیگر را که در جوامع بشری و تجربه‌های متعارف روی می‌دهد، می‌توان به مفاهیمی مانند نفس که فاقد این توانایی‌ها است، تسری داد و از این انتقال الگوهای استنباطی، به استعاره‌ی مفهومی دست یافت. طبق بررسی انجام‌شده در این جستار، ابن سینا نفس را که حوزه‌ی مقصد است، براساس حوزه‌ی مبدأ انسان و صفات و ابعاد مختلف زندگی فردی، اجتماعی، حیاتی، حقوقی، سیاسی، ورزشی، عبادی و جسمی وی مفهوم‌سازی کرده است. جدول زیر بیانگر ارتباط میان استعاره‌های مفهومی نفس و ابعاد مذکور است:

ابعاد زندگی انسان	استعاره‌های مفهومی نفس
فردی	نفس حیل‌گر - نفس ربایشگر
اجتماعی	نفس انسان دووجه
حیاتی	نفس و فرایند ولادت
حقوقی	نفس مالک
سیاسی	نفس سیاستمدار - نفس مدبر
ورزشی	نفس سوارکار - نفس غواص
عبادی	نفس متعبد - نفس زائر
جسمی	نفس چشم است.

جدول (۱)

اکثریت نگاشت‌های انسانی استفاده‌شده در استعاره‌ها به بیان ارتباطی که میان نفس و بدن وجود دارد به‌صورت کلی یا جزئی می‌پردازند؛ به‌عنوان مثال استعاره‌های «نفس مدبر است» و «نفس سیاستمدار است» به بررسی رابطه‌ی نفس ناطقه با کل بدن پرداخته، درحالی‌که استعاره‌ی «نفس حیل‌گر است»، به تصویرسازی ارتباط نفس با یکی از قوای حیوانی بدن که قوه‌ی غضبیه است پرداخته است. ابن‌سینا برای بیان این ارتباط از صفت منفی انسان که حیل‌گری و فریب است استفاده می‌کند.

همچنین از لحاظ کمی تنها چهار استعاره است که به ارتباط میان نفس ناطقه و مبادی عالیه که عقول و نفوس مجرد هستند اشاره می‌کند که شامل استعاره‌های «نفس ربایشگر است»، «نفس متعبد است»، «نفس زائر است» و «نفس چشم انسان است» می‌شود. در این ارتباط نیز صفات مثبت و منفی انسان، تصویرساز این رابطه هستند، اما تنها استعاره‌ای که به‌طور هم‌زمان به بیان ارتباط نفس با بدن و نفس با مبادی عالیه می‌پردازد، این استعاره است: «نفس انسان دووجه است». در نگاه کلی می‌توان گفت جنبه‌های گوناگونی از علم‌النفس ابن‌سینا به‌وسیله‌ی استعاره‌های مذکور قابل‌فهم و تبیین شده‌اند.

سیاسگزاری

این پژوهش به‌صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نفس متولدة عن العقول و الأنفس السماوی.
۲. كما يتولّد بدن إنسان علی المزاج الخاصّ بالإنسان فيتولّد معه نفس انسانية علّتها العقل الفعّال لأنّ كلّ حادث فله علّة.
۳. العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة.
۴. القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة.
۵. النفس هو المبدأ لهذه القوى كلّها. و يجب ان يكون تعلقه بأول عضو يتولد فيه الحياة.
۶. و أما القوة النظرية فهي القوة التي له لأجل العلاقة إلى الجنبه التي فوقه لينفعل و يستفيد منها و يقبل عنها. فكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، و يجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، و وجه إلى المبادئ العالیه. و يجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك و التأثير منه. فمن الجنبه السفلیة تتولد الأخلاق، و من الجنبه الفوقانیة تتولد العلوم، فهذه هي القوة العملية.
۷. و هذا الفن نريد أن نودعه أبواباً من علم النفس، من تدبرها أيقن بوجودها شيئاً غير المزاج، و سائر أحوال العناصر الأربعة؛ و تحقق أن لها بقاء و معاداً و أحوالاً من دون الهيكل الذي تدیره. و أعجب بمن ينكر وجود معنى غير منطبع في جسم يدیره، و لا يتعجب من وجود جسم يدیر، بل وجود جسم علی الإطلاق.
۸. العقل الفعّال الذي يدبر أنفسنا.
۹. أنه نفس متولدة عن العقول و الأنفس السماویة و خصوصاً نفس الشمس و الفلك المایل و أنه مدير لما تحت القمر بمعاوضة الأجساد السماویة و بسطوع نور العقل الفعّال.
۱۰. ان النفس لها فعل بالقياس الى البدن و هو السياسة.
۱۱. و إذا كان هكذا فلا يجوز أن تكون النفس التي تغارق تعود فتدخل بدناً آخر من الناس. فإن البدن الحادث يحدث له معه نفس، فان صار له نفس اخرى صار ذلك الانسان ذا نفسين، لكن كلّ انسان انما هو ذو نفس واحدة، و لا يشعر إلّا بنفس واحدة، و إن كانت له نفس اخرى لا يشعر بها و لا يحدث له منها فائدة فليست تلك نفساً له، لأنّ كون النفس في البدن ليس أنّها تودع زاوية من البدن، او يكون عرضاً في جزء من البدن، بل علی أنّها مدبرة للبدن مستعملة له. فقد بان و وضع أن الانفس الانسانية حادثه و باقية بعد المادّة بلا كرور في الأبدان و لا تناسخ.
۱۲. فلما سوى المزاج أولاً جعله مقهوراً للنفس ثانياً و هو بحسب ذلك ملك مطلق اذ يملك تفويض تدبير البدن الى النفس فان المالك يملك.

۱۳. ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه، و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها. و يكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما، ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية، نزاع طبيعي الى الاشتغال به، و استعماله، و الاهتمام بأحواله، و الانجذاب اليه، يخصها به، و يصرفها عن كل الاجسام غيره بالطبع، الا بوساطته فلا بد انها اذا وجدت متشخصة، فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً. و تلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، و مناسبة لصلوح أحدهما للآخر.
۱۴. به انتها نوشت شماره ۱۲ مراجعه شود.
۱۵. النفس هذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك، ثم في بدنك.
۱۶. و أما الخاصّة الثالثة التي لنفس النبي فهو تغييرها الطبيعية، لأنّه يمكن أن من القوة بحيث يصدر عن أوهاهما في غير أبدانها ما قد يصدر من أكثر الأنفس في أبدانها من التغييرات التي هي مباد للاستحالات العظيمة إلى الخير و الشر، و للحوادث التي لها في الطبيعة أسباب، كالزلازل و الرياح و الصواعق، و قد قرّنا، قبل، هذا المعنى.
۱۷. و خلق الروح الحيوانى مطية للقوى النفسانية.
۱۸. فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس و الانتهاز في حال اليقظة ربما نزل الأثر إلى الذكر فوفق هناك و ربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشرافاً واضحاً و اغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه [منه] خ لا سيما و النفس الناطقة مظهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى و الممرورين. و هذا أولى. و إذا فعل هذا صار الأثر مشاهدا مبصراً أو هتافاً أو غير ذلك، و ربما تمكن مثلاً موفور الهيئة أو كلاماً محصل النظم، و ربما كان في أجل أحوال الزينة.
۱۹. فإن النفس النطقية أكثر عدد مدركات، و أشد تقصياً للمدرك و أشد تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض و لها الخوض في باطن المدرك و ظاهره.
۲۰. و قد تصدر منه أفاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات و النزاع الى المهمات: و ممكن است از او (نفس) افعالی ناشی شود كه از ذات قدرت ناطقه او سرچشمه می گیرد، مانند تصور امور معقول، گرایش به امور مهم (مجردات).
۲۱. كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية و البهيمية و الغضبية.
۲۲. فلما سوى المزاج أولاً جعله مقهوراً للنفس ثانياً و هو بحسب ذلك ملك مطلق اذ يملك تفويض تدبير البدن الى النفس فان المالك يملك ثم بعد ذلك يصير النفس مشتاقاً بجوهرها الى الاتصال بتلك المبادئ المفارقة و العكوف على بساط قربها و ملازمة حضرتها و الابتهاج بمشاهدتها و الاستئناس بالقرب منها و ذلك الشوق الثابت في جيلة الانسان الحاصل في غريزته يحمله في الطلب و البحث على أن يكون دائم التضرع الى المبادئ في أن تفيض عليها شيئاً من تلك الجلايا المقدسة إما بواسطة حركات عقلية انتقالية ان كانت نفسه عقلاً بالملكة أو عند الاستعانة بالقوى الباطنة و تمزيج صورها و معانيها و تحريكها أنواعاً من الحركات بحسبها يستعد لقبول الفيض و كل ذلك عبادات صارت منها لتلك المبادئ فتصير النفس في هذه الدرجة متعبدة و تلك المبادئ معبودة.
۲۳. و نسبة هذا الشيء الى أنفسنا التي هي بالقوة عقل، و الى المعقولات التي هي بالقوة معقولات، نسبة الشمس الى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، و الى الألوان التي هي بالقوة مرئية، فانها اذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الاثر، و هو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل، و عاد البصر رائياً بالفعل. فكذلك هذا العقل الفعال، يفيض منه قوة تسيح الى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة، و تجعلها معقولة بالفعل، و تجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل.
۲۴. الناطقة يتصرف بقوة المتخيلة في أمور لطيفة بدعية حتى يكاد يضاهي بذلك صريح العقل و يتخير لموافقة أهل الجمال و الكمال و الاعتدال و الخيال في الأفاعيل الغضبية حيلاً متنوعة يسهل له بها احراز التغلب و الظفر.

References

- Ibn Fāris, Ahmad. (1983). *Maqāyis al-Lughah*. Qom: Madrasa 'Ulūm Islami.
- Ibn Manzūr, Muhammad. (1993). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Bayrut.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (n.d.). *Risālah fi al-Adwiyah al-Qalbiyyah*. Aleppo.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1937). *Ta'bir al-Ru'yā*. Tehran: Dānesh Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1940). *Tadbir al-Manzil*, Translated by Muhammad Najafi Zanjāni. Tehran: Ketāb Publications. (In Persian)
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1973). *Mi'rāj Nāmāh*. Rasht: 'Urwat al-Wuthqā Publications. (In Persian)
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1979). *Ras' il Ibn Sinā*. Qom: Bidār Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn 'Abdullāh. (1983). *Al-Shifā – Ilahiyāt*. Qom: Mar'ashi Najafi Publications.

- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1983a). *Al-Ta’liqāt*. Qom: Maktabat al-‘Alam al-Islāmi.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1983b). *Al-Shifā – Tabi’iyyāt*. Qom: Mar‘ashi Najafi Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1984). *Mabda’ wa Ma’ād*. Tehran: Institute for Islamic Studies.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1985). *Tarjuma-yi Risālah Aḍhuwiyyah*. Tehran: Ettela‘āt Publications. (In Persian)
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1991). *Mubāhathāt*. Qom: Bidār Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (1996). *Al-’Ishārat wa al-Tanbihāt*. Qom: Al-Balāghah Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (2000). *Najāt*. Tehran: University of Tehran Press.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (2003). *Al-Aḍhuwiyyah fi al-Ma’ād*. Tehran: Shams Tabrizi Publications.
- Ibn Sinā, Husayn ibn ‘Abdullāh. (2009). *Majmū‘ah Rasā’il Ibn Sinā*. Qom: Ayat Sharq Publications.
- Bustāni, Fu’ād. (1997). *Farhang Abjadi: Alifba-yi ‘Arabi-Farsi*. Islami. (In Persian)
- Khādemzādeh, Vahid. (2017). “The Metaphor of Existence as Fluid in Mullā Sadrā’s Philosophy.” *Philosophy and Islamic Kalam*, 50(2): 187–205. DOI: 10.22059/jitp.2017.222100.522913. (In Persian)
- Khādemzādeh, Vahid. (2020). “A Statistical Analysis of Conceptual Metaphors of Causality in the Metaphysics Section of Ibn Sinā’s *Al-Shifā*.” *Linguistic Research*, 1(61): 315–397. DOI: 10.29252/LRR.12.1.12. (In Persian)
- Farāahidi, Khalil. (1988). *Kitāb al-‘Ayn*. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Lived by*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Mu‘meni, Seyyed Ali, Imānpour, Mansūr, & Akbari, Rezā. (2020). “Conceptual Metaphor and the Problem of the Addition of Existence to Essence in Islamic Philosophy.” *Hikmat-e Sinavi*, 24(63): 53–69. DOI: 10.30497/AP.2020.238754.1471. (In Persian)
- Mobaraki, Fatemeh, Alavi, Seyed Mohammad Kazem, & Ershadinia, Mohammad Reza. (2023). “The Conceptual Metaphor of Perception as Movement in Ibn Sinā’s Epistemology.” *Cognition*, 16(2): 200–216. DOI: 10.48308/KJ.2024.233949.1209. (In Persian)
- Qurashī Banāyi, ‘Ali Akbar. (1928). *Qamūs al-Qur’ān*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian)
- Sajjādi, Ja‘far. (1994). *Farhang-i Ma’ārifi Islami*. Tehran: Kūmesh Publications. (In Persian)
- Zargūshi, Zeynab. (2021). “The Application of Metaphor in Suhrawardi’s Epistemology.” *Philosophy and Islamic Kalam*, 54(1): 61–81. DOI: 10.22059/jitp.2021.317819.523257. (In Persian)

*This page is intentionally
left blank.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی